

جدلية العمل والرغبة في الحضارة الرأسمالية.

أثر فرويد في النظرية النقدية.

د / إسماعيل مهنانة.

أستاذ الفلسفة بجامعة قسنطينة.

ملخص.

يقوم تشخيص مدرسة فرانكفورت لمشاكل الحضارة الرأسمالية، على مقارنة فرويدية لماركس مؤداها أن الإنسان كائن رغبوي ينشد اللذة بحكم الطبيعة، ولكنه لا يستطيع تحقيق ملذاته الأساسية إلا من خلال العمل، وهو ما يعتبره هربرت ماركيوز المعادل الموضوعي لمبدأ الواقع، في مقابل مبدأ اللذة، كما أن تنظيم اللذة الجنسية، وفق ضرورات تقسيم العمل هو الذي سيشكل الأسرة والمجتمع وينتقل بالفرد من حياة الطبيعة إلى حياة المجتمع والحضارة، على أساس الكبت والقمع الجنسي، وهنا يجد ماركيوز الأصل القمعي للحضارة ويحاول أن يجد له مخرجا تحليلنفسيا، تحاول مدرسة فرانكفورت أن تتوصل من خلال كل بحثها إلى مصالحة فلسفية بين حرية الفرد الجنسية، وبقاء المجتمع والحضارة، تحاول تذويب حالة الصراع الأصلية التي قامت بين حرية/ سعادة الفرد وتماسك المجتمع، من خلال تكليف الحضارة بإنتاج الصيغ الفنية/ الجمالية لتصريف كوامن الرغبة المكبوتة، والحيلولة دون انفجارها.

ربما لا يمكن تفكير أي حركة فلسفية، أو تيار فكري في القرن العشرين خارج الأثر الثلاثي لماركس، نيتشه، وفرويد، وربما تكون النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، قد جمعت هذه الأطياف الثلاثة حزمة واحدة، نريد هنا متابعة أثر فرويد والتحليل النفسي في الأدوات المنهجية والترسانة المفاهيمية/ النقدية التي اعتمدتها النظرية في نقدها للمجتمع الرأسمالي، وطرح رؤيتها النقدية للإنسان والثقافة الغربية، يصعب طبعاً فصل عنصر الفرويدية عن الماركسية أو النقد التشوي، لكن كل هذه الأطياف يمكن قراءتها من زاوية التحليل النفسي، ذلك لأنه كما يقول جاك لاكان: "إن اكتشاف فرويد ليس سوى أنه أظهر من زاوية تجريبية غير مطروقة، زاوية من شأنها أن تحول فكرنا- أن لهذه الحقيقة تأثيراً فعالاً وأن قوتها الخاصة بها والطرق التي تنتحلها للظهور تمضي أبعد بكثير مما يمكننا تصوره ما دامت تصل إلى شد انتباه الفسيولوجيا ذاتها، أي إلى أن تقوم بتدخل متميز ضمن الواقعي"⁽¹⁾، ففي قلب التحليل النفسي يمكن اكتشاف نيتشه وماركس بصورة مبتكرة.

يعود اهتمام مدرسة فرانكفورت بالتحليل النفسي، إلى مقالة مبكرة لـ "فلهم راينغ" بعنوان "المادية الجدلية والتحليل النفسي" سنة 1927، حيث إنه نبّه إلى أن التحليل النفسي يختلف جذرياً عن علم الاجتماع أو علم النفس الاجتماعي، وأنه يحمل تصوراً مادياً عن الإنسان بوصفه فرداً، أي أنه كتلة غريزية من النزوات متحركة في جدل، تحولات وصيرورات لا متناهية للكينونة، لفردية الإنسان الذي يبدو أنه اشتق إنسانيته من نشأة الفردية، وانفصل عن الطبيعة بفعل فرديته، وهنا أصبح العصاب/الاغتراب البعد الأساسي في الكائن الفرد.

وفي عام 1931 كتب إيريك فروم مقالاً حول «التحليل النفسي والسياسة» في «مجلة السيكولوجيا» أثار سجالاتاً علمياً واسعاً، إذ كان محاولة لتطوير الفرويدية من خلال نظرية المعرفة الماركسية. رأى فروم أن الماركسية كانت على خطأ حين أسقطت أهمية العامل السيكولوجي لغريزة التملك، كما أن ماركس لم يضع

أهمية للمقدمات السيكلوجية مثلما يقوم به هو اليوم. وبحسب الماركسية، فإن الإنسان له دوافع أساسية كالجوع والعطش والجنس وغيرها وهو يسعى إلى إشباعها، ولكن غريزة التملك ونزعة الربح هي نتاج علاقات اجتماعية، ولهذا فإن الماركسية تحتاج إلى مرجعية سيكلوجية أوسع وإلى حلقة الوصل الضائعة التي تربط البناء الفوقي بالأساس الاقتصادي، وتطوير علم نفس اجتماعي - تحليلي يقوم على دراسة أو فهم السلوك المدفوع بباعث غير واع، من طريق تأثير الأساس المادي في الحاجات البشرية الأساسية.

كما أكد فروم أن النزعة المسيطرة في المجتمعات الأوروبية تقوم على تعميم تجاربها على كل المجتمعات؛ كما في موضوع عقدة أوديب وغيرها التي ترتبط بالمجتمعات ذات النزعة الأبوية البطريركية فقط، مؤكداً العلاقة التي تربط بين «روح الرأسمالية» والسلوك الأوديب، في وقت كان مثل هذه الأفكار غير اعتيادي، وبهذه العلاقة ربط فروم بين العقلانية الأوروبية وغريزة التملك والتزمت والكبت من جهة، وبين قهر النظام الاجتماعي من جهة أخرى، وبعد قراءته كتاب «حق الأم الطبيعي» لباخوفن الذي صدر عام 1861 حدث تحول في فكر فروم وأخذ موقفه من نظرية فرويد يتغير تدريجاً وبخاصة موقفه من الليبدو وعقدة أوديب، وذلك من طريق تجاربه السريرية من جهة، وتطوير نظريته في علم النفس الاجتماعي من جهة أخرى. وفي الوقت الذي أصبح فروم أحد الدعاة لنظرية «حق الأم الطبيعي» لباخوفن، تأثر أيضاً بآراء بريفل في كتابه «العواطف العائلية» الذي صدر عام 1934 والذي طرح فيه أفكاراً جديدة حول أهمية الأم ودورها في حياة الطفل العاطفية التي تكون شرطاً ضرورياً للإنسان والتي تتشكل خلال فترة الحمل والطفولة، وكذلك تأكيداً أن الرجولة والأنوثة ليسا من طبيعة مختلفة، وإنما مستمدتان من اختلافهما في الوظائف الحياتية والأدوار الاجتماعية التي يتقصد بها الطفل والفتاة في المرحلة الأوديبية، فالأنوثة والذكورة خاصية اجتماعية/إيديولوجية. كما رأى فروم أن المجتمعات التي يسود فيها حق الأم يزداد فيها التضامن وتسودها السعادة ويكون الحب والحنان أعلى القيم الإنسانية وليس

الخوف والطاعة، وحيث لا وجود للملكية الفردية ولا للكبت الجنسي، وعلى العكس من ذلك، المجتمع الأبوي والمجتمع الطبقي، إذ كلاهما يضع الواجب والسلطة فوق الحب والمتعة والسعادة. وبمعنى آخر، فإن فلسفة التاريخ عند باخوفن تقترب في الواقع من فلسفة هيغل، حيث رأى أن صعود المجتمع الأبوي يتطابق مع الانفصام بين الطبيعة والروح/الثقافة، أو الانتقال من الطبيعة إلى المجتمع، وكما يقول ليفي ستروس: "ليس تحريم الزواج من الأقارب ذا أصل طبيعي محض، ولا ذا أصل ثقافي محض، إنه يؤسس الخطوة الرئيسة التي تحقق بفضلها، وبالأخص من خلالها، الانتقال من الثقافة إلى الطبيعة"⁽²⁾.

بل إن التحليل النفسي فتح مجالات كانت منغلقة على نفسها، وانفتح عليها بطريقة أخرجت الروح الأكاديمية لمعهد البحوث الاجتماعية³ عن طورها، لتصبح أكثر منها مؤسسة بحثية؛ توجهها عاما في نقد المجتمع الرأسمالي، كالانفتاح على الأنثروبولوجيا والأثنولوجيا، الذي مكّن هربرت ماركيز من بحث الأصول القمعية للحضارة في المجتمعات البدائية، ومكّن ماكس هوركايمر من بحث أصول العقلانية والمنطق في البدايات الأولى لأشكال التبادل الإنساني، يقول هوركايمر: "ففي السحر ثمة مجال لتبادلات نوعية، وما يصيب حربة العدو وشعره واسمه؛ يصيب في الوقت نفسه الشخص، ففي التضحية يصار إلى قتل الحيوان بدل الإله واستبدال التضحية يشكّل خطوة نحو المنطق الاستدلالي مثل التضحية بغزالة بدل البنت الشابة أو الحمل بدل المولود الجديد"⁽³⁾.

فبتوظيف الفرويدية اكتشف الرواد الأوائل للنظرية النقدية، أن للحضارة الغربية لاشعورها الجمعي الذي لا يزال يحتفظ بكل عناصر البربرية البدائية، فمثلا ورث النوع الإنساني أسنانا صلبة، وعضلة فك قوية جدا، من "عصر اللحم النيئ"، لا يزال اللاوعي يحتفظ بالبنية الطوطمية، والأصل الطابوي البدائي لكل قوانيننا المعاصرة، فكما يقول ديريدا: "ذلك لأن الكائن النهائي هو وحده من يرث، ونهائيته "تجربة" على هذا، إنها تجبره على تلقي ما هو أعظم وأقدم وأقوى وأدوم

فيه⁽⁴⁾، فقد ورثنا أصلا قصاصيا لكل قوانيننا الجنائية، وأصلا طوطميا للتنظيم الأسري للمجتمع، وأصلا عبوديا لمفهوم العمل وقوانينه، وهنا يتعين على الفكر النقدي مراجعة مكاسب الحداثة الغربية نفسها.

لقد تبين لمدرسة فرانكفورت أن تقدمية الحداثة الأوربية، والعلمانية والتنوير ليس إلا قشرة عقلانية تطفو على وعي الإنسانية، وأن اللاشعور الجمعي لها لا يزال يصطخب بالعنف اللاعقلاني، والأضحوية الطقوسية، والطوطمية وعبادة الشخصيات، وهو ما يرسخ حاجة الفكر النقدي للتحليل النفسي، ونظرية فرويد التي يعول عليها في الكشف عن هذه المكنونات، وكما أشار ماركيز: "فليست معسكرات الاعتقال، والمجازر، والحروب العالمية، والقنابل الذرية، مجرد انتكاسات إلى عهد الهمجية، ولكنها هي النتائج الجائحة عن الانتصارات الحديثة للتقنية للسيطرة، وإن استغلال وتدمير الإنسان عن طريق الإنسان إنما يستقرآن في أعلى مستوى من الحضارة."⁽⁵⁾

يبدو أن الإنسانية مهما سافرت في زمن الحضارة، ستبقى تحتفظ بكل مكنوناتها البربرية، في النزعات النفسية المتأصلة في البيولوجيا والعضوية الإنسانية، حيث نزعات التدمير والموت متضمنة في نزعات الحياة نفسها، في جدل هيغلي لا يخفي رواد النظرية النقدية الأوائل أثره، ففي الزمن الذي ابتدأت فيه الحياة بالانطلاق من المادة اللاحية، نما توثر قوي حاولت العضوية الشابة تسكينه بالعودة إلى الحالة اللاحية⁽⁶⁾، فالحضارة المنبثقة من الطبيعة انبثاقا حتميا وجدليا، تعد في فلسفة هيغل نфия واستلابا للطبيعة، وهي نفس الوقت اكتمالا للروح المغترب، وتصالحا له مع ذاته، إن هيغل كما يقول لاكان: "قد أعطى، وإلى الأبد، الوظيفة الخاصة بالعدوانية ضمن الأنطولوجيا البشرية، حيث تبدو وكأنها تتنبأ بالقانون الجديد لعصرنا"⁽⁷⁾، القانون الذي تحاول النظرية النقدية اشتقاقه وصياغته لفهم الحضارة الرأسمالية الغربية، فعلى سلم المماثلة النظرية يمتد النفسي في البيولوجي، بقدر ما تمتد الحضارة في الطبيعة، مماثلة نظرية تجعل ديريدا يتساءل بقوله: "هنا يجب أن نعلم

ماذا يعني "النفسي" فلدى فرويد تظل العلاقة بين النفسي والبيولوجي معلقة على الدوام، مؤجلة لبلورة لاحقة في الأجيال المستقبلية⁽⁸⁾، تعيد العلاقة بين النفسي والبيولوجي في النظرية الفرويدية النظر في مفهوم الفرد، ومفهوم الإنسان نفسه: ليست الثقافة تعقيل لقوى الطبيعة بقدر ما هي فتح لمسارات أخرى لها، وبقدر ما هي وسيلة تحقق بها الطبيعة بعض خصائصها، مثل مؤسسة الزواج ونظم القرابة التي فرضتها الطبيعة/ الغريزة الجنسية على الإنسان لضمان بقائها في التناسل، وكذلك النفسي في الفرد؛ لم تعد النفس كما لا طبيعيا للفرد، بقدر ما أصبحت طريقة جمعية لامتداد البيولوجي فيه، فبقدر ما يدخل القمع/ الكبت كشرط ضروري في تشكيل الحضارة، والانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع، يبدو كذلك أن الثقافة والدولة حتمية تفرضها الطبيعة نفسها، أي أن غريزة البقاء هي التي تسوق الأفراد إلى المجتمع والثقافة والدولة: "ما دام أن كل حضارة كانت عبارة عن تسلط منظم، فإن التطور التاريخي يؤكد جدارة وحتمية تكون بيولوجي شامل"⁽⁹⁾، وهنا يكون العمل أيضا ضرورة فرضتها الطبيعة لكي، يصبح العمل محرك الحضارة، على الكائن الإنساني أن يعمل لكي يحقق رغباته الطبيعية، أي أن العمل؛ هو "مبدأ الواقع" الذي يشترطه/ ويصطدم به مبدأ اللذة/ الرغبة، يقول هربرت ماركيز: "إن إبدال مبدأ اللذة بمبدأ الواقع هو أكبر حدث صادم في تطور الإنسان، وذلك على مستوى تكوين النوع، phylogenèse كما على مستوى تكوين الفرد ontogénèse"⁽¹⁰⁾، وظهور العمل كمحرك أساسي للحضارة الإنسانية، هو حدث إبدال مبدأ اللذة بمبدأ الواقع، وإذا كانت هناك من غائية تحكم التاريخ الإنساني من لحظة انفصاله عن الطبيعة، إلى غاية ظهور الحداثة والحضارة الغربية، فهي كون النوع الإنساني بقي يحتفظ ببعد العمل طوال كل هذه المدة. إذا كان غياب القمع يمثل نموذج الحرية، فإن الحضارة هي الكفاح ضد الحرية.⁽¹¹⁾

الوجود الأصلي إذن، هو الوجود الحر المنساب رغبة، والباحث عن اللذة، وهو الوجود الذي كان يطبع الحياة الطبيعية للإنسان السابق على المجتمع، لكن الطبيعة لا توفر لمبدأ اللذة كل تحقيقاته، لأن مبدأ الندرة الاقتصادي هو الذي يحكم

حاجات الأفراد، الطبيعة كانت دوما تشوبها الندرة، وتحتاج إلى العمل لتسخيرها وتجاوز الندرة إلى إشباع الحاجيات، وهنا يدخل عنصر العمل بوصفه آلية تحقيق/إشباع الحاجة/اللذة، وفي نفس الوقت يكون العمل شقاءً وجهداً واستلاباً، للجسد الإنساني، العمل هو التفاف مبدأ اللذة على الندرة، واغترابه في مبدأ الواقع، إنه تضحية منظّمة ببعض الليبدو، وتصعيد له في نشاط اجتماعي، فالتضحية المنظمة بمبدأ الليبدو، كما يقول ماركيز: وتحويله قسراً إلى نشاطات وتظاهرات مفيدة اجتماعياً، إنما هي الحضارة⁽¹²⁾.

يبدو إنسان الحضارة الرأسمالية الغربية كائنًا ذا بعد واحد وهو اختزال كل جسده في بعد الرغبة والعمل، فلكي يروي رغباته عليه أن يعمل، في الوقت الذي يصبح العمل تصرفاً منظماً وتصعيداً اجتماعياً/اقتصادياً للطاقة الليبديّة التي تترسب في الفرد بفعل الإحباط: أن مبدأ الواقع يحمي العضوية من العالم الخارجي، وفي حالة العضوية الإنسانية فإن علاقتها تقوم مع عالم تاريخي⁽¹³⁾، وهكذا تولد دورة اقتصادية للطاقة الجنسية داخل إنسان الحضارة الغربية التي هي حضارة العمل/الاستهلاك أو العمل/الإشباع، يخلص ماركيز إلى نتيجة مفادها: أن مفهوم الإنسان المشتق من النظرية الفرويدية، هو فعل الاتهام الأقصى الذي لا يمكن دحضه ضد الحضارة الغربية، وفي الوقت ذاته هو أفضل دفاع لصالحها لا يمكن رده⁽¹⁴⁾، ويرى محلّلون نفسيون، مثل وينيكوت (Winnicott)⁽¹⁵⁾، أن التحليل النفسي، كنشاط علاجي أو مشروع معرفي، يستهدف جعل الناس أكثر قدرة على اللعب والتواصل مع الجوانب اللاعقلانية في شخصياتهم. يستخدم وينيكوت مصطلح اللعب هنا نقيضاً للتفكير العقلاني أو النفعي، حيث يكتسب هذا المصطلح محتوى خلاّقاً، إن علوم الحداثة، وخصوصاً الاجتماعية منها، تهدف عادة إلى نفي الجانب اللاعقلاني في السلوك البشري، وبذلك تعيق قابليات الناس على الإبداع. لقد تناول لاكان الأمراض التي يعاني منها المجتمع الأمريكي، بصفته مجتمع حداثة، فدرس الاغتراب وتسليع الإنسان والنفاق بين الناس. لكن وكل هذه الأمراض هي صفات تسم النشاطات والمشاريع السياسية الخاضعة لما يسميه

معمورد (Mumford) بالعقلانية التقنية أو الذرائعية، والهدف الرئيس لمثل هذه العقلانية يتمثل في إحكام السيطرة والهيمنة على الناس باستخدام الوسائل التي وفرها التقدم التكنولوجي الذي لا يمكن بالطبع إنكار جوانبه الإيجابية.

يمكن القول إن العقلانية الذرائعية، كنتاج لمجتمع الحداثة وما ينطوي عليه من الاعتراف والحفاوة بالجانب العقلاني فقط لسلوك البشر، قد أضرت بعمل القوى الثورية؛ فكثير من المراقبين قد لاحظوا انحسار رغبة الناس في العمل السياسي، وبعض الماركسيين يعزو ذلك فقط إلى نشاط القوى المعادية للبرجوازية وأيديولوجيتها المضللة، متناسين أن العمل الخلاق لا بد أن يصيبه الوهن عندما تعتمد المؤسسات أو الأحزاب السياسية على العقل وحده (أي الوعي كنقيض لللاوعي). مثل هذا النهج يضعف حماس الناس للعمل السياسي، وإن هذا الانحسار يمكن أن يعزى إلى الأسباب التالية حسب رأي معمورد: "بعض الناس يستخدمون وجودهم وعملهم داخل الأحزاب السياسية كوسيلة أساسية لتحقيق الذات؛ ولكن عندما يتساوى الحزب مع العقل فإن الاختلاف مع الحزب يعني اختلافاً مع العقل وما يمكن أن يلحقه ذلك من وصمات التخلف واللاعقلانية. هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن الاختلاف مع العقل يعني هو الآخر اختلافاً مع الحزب وما يمكن أن يؤدي إليه من الشعور بالخطر على التوازن النفسي لدى الفرد.

هكذا تقوم النظرية النقدية على هذه التوليفة المؤصلة لنظرية فرويد في التفسير الماركسي لنشأة الحضارة عن العمل، في النظرية النقدية نجد فرويد وماركس يقرآن بعضهما بعضاً، فإذا كان العمل يتحدد كوسيط أنطولوجي يفسر نشأة الذات الإنسانية، فإن ماركوز وهابرماس لا يفصلان الرغبة عن العمل، فالرغبة ككيونة أصلية للفرد الإنساني، سرعان ما تصطدم بمبدأ الواقع/ الندرة لكي تشق لها مسارات عديدة داخل الحضارة الإنسانية، وربما تكون الفيتشية fetichisme، هي الطابع الأساسي لمسارات الرغبة التي تشقها داخل الحضارة الرأسمالية. نقصد بفيتشية الحضارة الرأسمالية الأقنعة الكثيرة، الشاذة والمقبولة اجتماعياً التي أبدعتها

الحضارة الرأسمالية، لكي تجعل استهلاك السلع نمطا وجوديا أساسيا في المجتمعات الغربية، حيث يختزل الفن بأسره إلى الإعلانات التجارية، وتصبح الموضة هي نمط الوجود الأساسي للفرد، وفي نمط الوجود الأمريكي، الذي أضحى عولمة، تفترس الرغبة، التي أضحت نمط وجودنا الزائف، حياتنا، نحاول إشباعها بالاستهلاك، لكن الوجود النهم لا قرار له، وهو هاوية سحيقة تنفتح من تحت أجيال ومجتمعات بأكملها، إن هذا الوجود/ الرغبة للإنسان المعاصر يجعله يستهلك ما يملك وما سيملكه مستقبلا عن طريق الإقراض البنكي، ومثال أزمة الرهن العقاري التي دشتت عصر الأزمة الرأسمالية؛ أسطع نموذج عن الوجود النهم، في هذا الوجود النهم تتوحد التقنية بنمط الإنتاج الرأسمالي بالاستهلاكية لتشكل هالة عليا من اكتمال الميافيزيقا الغربية، عنوانها: الأمركة/ العولمة، أو نهاية الوجود النهم.

إذا كان نيتشه يقول إن الفيلسوف هو طبيب الحضارة، فإن التحليل النفسي هو الطب الذي يمتنعه رواد مدرسة فرانكفورت في تشريح وتشخيص الأعراض الفيتشية للحضارة الغربية، فالفيتشية بقدر ما تشكل عصابا/ استلابا للفرد تكشف أيضا عن الطريقة التي يسكن بها الكلّي/ الجمعي/ الحضاري، في كينونة الفرد، وهي حالة غريبة من التناقض الجدلي: ففي الوقت الذي تقوم الحضارة الغربية الحديثة على الدفع بعنصر الفردية إلى أقصى إمكاناته، كما لم يحدث في أي حضارة من قبل، نجدها وبنفس الآليات تصدر هذه الفردية لتلحقها بإيديولوجيا الاستهلاك بوصفها إيديولوجيا الفردية: "إن علم النفس في تمزيقه للقناع الأيديولوجي وتتبعه لبناء الشخصية، إنما يقود إلى تفكيك الفردية: فتظهر الشخصية القائمة بذاتها، كما لو أنها الظاهرة المترسبة عن القمع الشامل للإنسانية"⁽¹⁶⁾، لقد اخترقت الرأسمالية الرغبة الليبيدية الأصلية، وقامت بتخريبها ضمن التنويعات اللامتناهية للسلع، التنوع اللامتناهي في الحاجات المصطنعة المشتقة من الحاجات الحقيقية، الأكل، اللباس، التنقل، السكن، وكلما تربت الأجيال الجديدة ونشأت داخل هذه الحاجات المزيفة، تصبح أكثر اعتقادا بضرورة هذه الحاجات، وأكثر انغماسا وانخراطا في الاستهلاك، وهنا تجدر الإشارة إلى

تحذير كارل ماركس، من أن الرأسمالية في أشد أطوارها اكتمالا تصبح تنتج حاجات مزيفة أكثر من تلبية حاجات حقيقية، وهي ظاهرة معاصرة تتجسد في مظاهر التخمّة والبدانة وارتفاع مستوى الإنفاق على التجميل وعرض الأزياء وصفقات الإعلانات التجارية، إنها مسألة تحليل نفسية، بمضاعفات إيكولوجية خطيرة، يقول ماكس هوركايمر: "إن الاستعداد الغريب الذي تظهره الجماهير التي اكتسبت تربية تقنية من خلال إعجابها بأي نوع من الاستبداد، وصلاتها التدميرية الذاتية بالترابط مع شعور عرقي بالعظمة، كل هذه الأمور العبثية غير المفهومة؛ إنما تفصح عما أصاب العقل النظري حاليا من ضعف"⁽¹⁷⁾.

يذهب فرويد إلى أن الدوافع اللطيفة البناء كالعواطف والانفعالات المفعمة بالحب لدى الإنسان ليست أولية بل نشأت بصورة ثانوية من ضرورة كبت دوافعه العنيفة الأصلية، وهو يفهم الحضارة على أنها نتيجة هذا النوع من الكبت، فهو يرى وعلى خلاف روسو أن الإنسان تتحكم فيه بالأصل دوافع شريرة وكلما نما المجتمع وتطور؛ كلما مضى في إكراه الإنسان على أن يقمع ويكبت هذه الدوافع حيث يلجأ لآلية تصعيدها، وإن فرويد قد وضع نفسه، بنظريته هذه، داخل التراث العظيم للفلسفة وتحت المعايير الفلسفية"⁽¹⁸⁾، كما يقول ماركيز.

ولكن لما كانت قدرة الإنسان على تكوين ردود فعل تصعيدية محدودة فإن هذا الكبت يبقى غير ذي فاعلية وغير ذي تأثير، حيث تعود الدوافع الأصلية إلى الحياة وتنشط، وبما أنه من الصعوبة إحداث تغيير عميق في تلك الدوافع الأصلية فإن ذلك سيفضي إلى أعراض عصائية هي إحدى محاور الاغتراب النفسي عند الإنسان، يقول فرويد إن كل فرد هو بالقوة وبالعرض عدو للحضارة التي هي الأساس لصالح البشرية قاطبة بوجه عام، وإنه مما يبعث على الاستغراب أن بني الإنسان الذين لا يحسنون الحياة في عزلة وعلى انفراد يشعرون مع ذلك بوطأة اضطهاد ثقيلة بحكم التضحيات التي تنتظرها منهم الحضارة حتى تجعل حياتهم المشتركة ممكنة.. من تلك المقولة يبرز فرويد أحد جوانب اغتراب الإنسان النفسي

من خلال التناقض التاريخي الذي يعانیه بین الواجب المفروض علیه من الحضارة التي تحمیه، و بین الرغبة بالتمرد علیها لتحقيق دوافعه الأصلية المقموعة، فهناك تباہ بالحضارة یرافقه كره ونفور لا شعوري منها، لما تمثله من قوة ضغط وإجبار قسري مهولة، ويسمّیها ماركيز: فوق القمع: وندل به علی القيود التي تجعلها السيطرة الاجتماعية حتمية: فينبغي تمييزها عن القمع الأساسي، أي عن "تحولات" الغرائز الضرورية لاستمرار الجنس الإنساني في الحضارة⁽¹⁹⁾.

ومن هذا المنطلق بالذات تُطرح ضرورة حماية الحضارة من الفرد، وفي خدمة هذه المهمة تعمل تنظیمات الحضارة ومؤسساتها وشرائعها؛ التي ليس غرضها الأوحد تحقيق توزيع معين للخيرات بل والحفاظ أيضاً علیہ وتثيته وحمايته أمام نزوات البشر العدائية، فالحضارة عند فرويد قامت بشكل أسلسي علی مفهوم الكبت الجنسي ونحن نستنبط التعارض بین الحضارة والجنس من كون الحب الجنسي هو علاقة بین اثنين لا مجال فيها لشخص ثالث إلا أن يكون متطفاً أو يلعب دور معكر الصفو؛ بينما تقتضي الحضارة بالضرورة علاقات بین عدد كبير من الكائنات، هذا التعارض يوجه إلى كبت يقابل بعدوانية عجي أيضاً متأصلة بالبشر، وبفضل هذه العدوانية الابتدائية التي تؤلب بني الإنسان بعضهم علی بعض؛ يجد المجتمع المتحضر نفسه مهدداً باستمرار بالنهب والدمار.

ولا يكفي للمحافظة علیہ الاهتمام بالعمل التضامني كون الأهواء الغريزية أقوى من الاهتمامات العقلية؛ لذلك نجد الحضارة/ المجتمع تُجند كل ما في متناولها لكي تحد من العدوانية البشرية عن طريق ردود أفعال ذات طابع أخلاقي إلزامي، ومن هنا كان ذلك الاستنفار لطرائق ومناهج تحض بني الإنسان علی تماهيات وعلاقات حب مكفوفة من حيث الهدف، ومن هنا أيضاً هذا التقييد للحياة الجنسية، ومن هنا أخيراً كان ظهور المثل الأعلى المفروض علی الإنسان بأن يجب قريه كنفسه، يقول فرويد: "إذا كانت الحضارة تفرض مثل هذه التضحيات الباهظة لا علی الجنسية وحسب بل وعلی العدوانية أيضاً، فإننا نفهم في هذه الحال فهماً

أحسن لماذا يعسرُ على الإنسان غاية العسر أن يجد في ظلها سعادته: فكل حضارة ملزمة بأن تشيد نفسها على الإكراه وعلى نكران الغرائز، وعلى خلاف ماركس ينظر فرويد نظرة متشائمة لإمكانية إحلال المساواة التامة التي تنهي حالة الاغتراب كما وصفها ماركس فيقول: لا ريب أن نسبة مئوية محددة من البشر وبمحكم استعداد مرضي أو قوة غريزية مُستَظَفة ستبقى أبدا لا اجتماعية، ولكن إذا ما توصلنا إلى تقليص تعداد الأكثرية المناوئة لثقافة ما حتى تصير أقلية نكون قد فعلنا الكثير، بل وربما كل ما يُستطاع فعله وسبب صعوبة ذلك هو أن غرائز الإنسان التي تصطدم مع الحضارة هي ليست عوارض اكتسبها الإنسان عبر تطوره التاريخي، بل هي متأصلة في جيلة الإنسان كإنسان، وبالتالي فإنه لا المواد نفسها ولا سبل اقتنائها وتوزيعها يمكن أن تشكل جوهر الحضارة أو طابعها الأوحد، ذلك أن هذه الموارد والسبل تجد نفسها مهددة بروح التمرد والظلم إلى التدمير لدى أولئك الذين يسهمون في نشوء الحضارة والثقافة، لهذا كان هناك وبشكل دائم إلى جانب الموارد، الوسائل التي تهدف وتستخدم للدفاع عن الحضارة كوسائل الردع والقهر وغيرها من الوسائل التي تهدف إلى إصلاح ذات البين بين الإنسان الفردي كغرائز والإنسان الاجتماعي كثقافة، وإلى تعويض البشر عن تضحياتهم التي تعد بمثابة ركيزة للتراث الروحي للثقافة، فنجد كل الثقافات تتمركز حول طقوسيات الأعياد، والأعراس، وتقدم للفرد طقوس الفرح والتسلية، للاستراحة من أوقات الكد والعمل: إن وجودا لا قمعيا يتناقض فيه وقت العمل (أي الكد) إلى الحد الأدنى، ويتحرر فيه وقت الفراغ من الأشكال الفاعلة والمنفعلة من تزجية الفراغ⁽²⁰⁾. في مخطوطات 1844 عالج ماركس أسباب اغتراب الإنسان في المجتمع الرأسمالي، فالقابليات الإبداعية، التي تجد لها تعبيرا في العمل، يصيها التشوه وتتحول إلى قوى مناهضة للوجود الإنساني. وبذلك يصبح الناس عبيداً لمجتمع هو من نتاجهم. في المجتمع الرأسمالي يتحول العمل، باعتباره أكبر مصدر للإبداع والخلق، إلى مهمة روتينية بغيضة وصراع يومي يحاول الشخص تجنبه كما يتجنب الطاعون، حسب تعبير ماركس.⁽²¹⁾

ويخلص فرويد إلى التأكيد أنه بمقدار ما ينتج مبدأ الواقع في فرض ذاته كمبدأ منظم للعلاقات الإنسانية ولا يعود البحث عن إشباع الرغبات يتم من خلال أقصر الطرق، بل يسلك التفافات، ويؤجل الحصول على نتيجته تبعاً للشروط التي يفرضها العالم الخارجي. إن مبدأ اللذة الذي يتم إحباطه منذ أيام التحول البدائي لم يبطل وجوده، ولم تبطل فاعليته، ولكنه استمر ما وراء الحرمان، في النمو وفي التعبير عن ذاته من خلال مختلف الأشكال السلبية: الانحرافات الأخلاقية والجريمة، والأعراض النفسية، والعصاب، والفاعلية التدميرية، القتل والحروب والمجازر ومحاكم التفتيش، وأيضاً خلال مختلف الأشكال الإيجابية الحضارية الإبداع الفني والأدبي والفلسفي من خلال التصعيد، إن مبدأ اللذة لا ينزل عن سيادته لكونه يعمل ضد تقدّم الحضارة فحسب، ولكن لكونه يعمل ضد حضارة فيها يدعم التقدّم استمرار التسلّط والكذب⁽²²⁾، بتعبير ماركيز.

ذلك أن مبدأ اللذة ما كان ليكف عن منازعة مبدأ الواقع. ففي حين يسعى مبدأ الواقع إلى تنظيم وتقنين رغبات الإنسان وحاجاته وطرق إشباعها، فإن مبدأ اللذة يظل يعمل جاهداً في سبيل أن يجد طرقاً طبيعية ومقبولة أو ملتوية لنوع من الإشباع وبالفعل حسب ما يؤكد فرويد، أنه لولا نظامية الكتب لما جاءت هذه الحضارة. يبدو أننا مضطرون تقريباً إلى قبول الفرضية المخيفة التي تقول بأن مبدأ الموت متجسّد في بنية وجوهر جميع الجهود الاجتماعية الإنسانية البناء، وأنه ليس من دافع تقدّمه إلا وكان عليه بالضرورة أن يصاب بالعياء وأن الذكاء لا يمكنه أن ينشئ أية حماية مستمرة ضد همجية عاتية⁽²³⁾.

يفترض فرويد في الطوطم والطابو أن الأب البدائي كان يملك الأمهات والبنات لنفسه، وبالتالي يوزع النساء على الأبناء وفقاً لقانونه الخاص، يعاقب كل من يخترق قانون الأب بالموت أو النفي من القبيلة، وهكذا فإن الطريقة الوحيدة للأبناء في الحصول على النساء وإشباع الرغبة الجنسية هي قتل الأب واقتسام النساء: لقد كان نصيب الأبناء قاسياً، فحين حدث لهم أن أثرت غيرتهم من

أبيهم، ذبحوا أو خصوا أو طردوا، فرأوا أنفسهم مضطرين إلى العيش ضمن جماعات صغيرة دون أن يستطيعوا الحصول على النساء إلا بواسطة الخطف والاعتصاب.⁽²⁴⁾ كما أن تشكيل الأبناء لجماعات صغيرة سيحولهم إلى آباء يعيدون إنتاج قانون الأب. هكذا تحول الأب إلى قانون أو إله. وقد لاحظ ليفي ستروس: "أنه قد اقتضى انبثاق الفكر الرمزي ونشأته، أن تعتبر النساء كاشياء للتبادل مثلها مثل الكلمات".⁽²⁵⁾

إن كل ما اكتسبته الإنسانية فيما بعد من عواطف وانفعالات، وكل ما يمكن اشتقاقه من العواطف من قيم وقوانين أخلاقية وجمالية، والتي هي الفاصل الأساسي بين البداوة والحضارة؛ قد نشأ من قانون الأب في تحويل الحرمان/الكبت إلى عفة: إن الأب البدائي يمنع أبناءه من إرواء ميولهم الجنسية المباشرة، فهو يفرض عليهم العفة مما يكون من نتيجته في مجال الاشتقاق، نشأة الروابط العاطفية التي تشدهم إليه، وتشدهم إلى بعضهم بعضا، وبذلك تدخل هذه الروابط القوة إلى علم النفس الجماعي.⁽²⁶⁾ إن الحياة النفسية كلها لا تعني في نهاية التحليل شيئا آخر غير حضور الجماعة داخل الفرد، أو طريقة ما في تمثيل الفرد للقوانين الأخلاقية والجمالية للجماعة، وكيفية تحقيق الحد الأدنى من المصالحة بين النزوات البيولوجية وقانون الجماعة هو ما يضبط في النهاية معيار السواء والشذوذ أو المرض. وإن أي فشل للفرد في تحقيق هذا الحد من التوازن والمصالحة بين العضوية والقانون الكلّي للجماعة، سيفجر الصراع النفسي في شكل عصاب أو ذهان: يكشف علم النفس عن قوة الشامل (أو الكلّي) داخل الأفراد وما فوقهم.⁽²⁷⁾

إن تكفير الأبناء عن خطيئة قتل الأب يكون بوضع قانون لاقتسام النساء، أي نشأة الزواج والأسرة، وهو تخليد قانون الأب على الطريقة الأوديبية، التي لا تزال تحكم وجودنا إلى حد الآن، سواء حين يتحول موسى شرائع تلمودية في اليهودية، أو يتجسد قانون الإله في المسيح عيسى: فذكرى الدوافع والأفعال المنتمية إلى ما قبل لتاريخ لا تزال تلازم الحضارة، ذلك أن المواد المكبوتة تعود على السطح، كما

لا يزال يعاقب الفرد على دوافع ضبطت من زمن طويل، وعلى أفعال ارتكبت منذ زمن طويل كذلك.⁽²⁸⁾

يتابع فرويد تفسيره ويقول عندما حدثت جريمة القتل، نشأت الخطيئة الأصلية، وليست حياة الإنسان إلا محاولة دائبة للتخلص من هذه الخطيئة الأصلية. إلا أنها تتكرر باستمرار لأن الأبناء - بعد أن تقع الخطيئة - يتنازعون ميراث الأب الذي قتلوه ويستمر النزاع طويلاً بينهم، إلى أن يضطروا لإقامة نوع من العقد الاجتماعي الذي يساعد على قيام الحضارة. حضارة التنازل التدريجي عن النزوات والتسليم بالواجبات وإقامة المؤسسات الاجتماعية، كل هذا على حساب حريتهم وسعادتهم ورغباتهم الجنسية. فإن تاريخ القبيلة الابتدائية المفترض. في نظرية فرويد ينظر إلى عصيان الإخوة باعتباره عصياناً ضد تابو الأب الذي يضربه حول نساء القبيلة⁽²⁹⁾، والذي ينتهي بهم إلى تأسيس الحضارة/ المجتمع.

ويعتبر فرويد أن هذا التنازل التدريجي عن النزعات والرغبات اللاواعية الطبيعية المميزة للإنسان البدائي، عامل من العوامل الرئيسة في التطور الحضاري إذ يقول: "إن كل حضارة ملزمة بأن تشيد نفسها على الإكراه وعلى نكران الغرائز وكما لاحظ فرويد فإن هذا التخلي الواعي عن الإشباع المباشر للرغبات الطبيعية القائم في البداية على الإرغام والقسر الخارجي، قد تحول تدريجياً إلى اتجاه داخلي للذات، التي تراعي القواعد والمعايير الأخلاقية للمجتمع، وهكذا فإن الحضارة كلها تبدو لفرويد، مبنية على القمع الخارجي أو الداخلي (من خلال الأنا الأعلى) للرغبات اللاواعية عند الإنسان. فمنذ يقظة الوعي بالحرية: ليس من عمل فني حقيقي لم يكشف عن المضمون النموذجي لنفي الانسلاّب⁽³⁰⁾، وهذا النقد صحيح، لكن قيمته لا تعدل من صحة التعميم الذي قام به فرويد والذي ينص على أن التنظيم القمعي للغرائز قائم في أساس جميع الصور التاريخية التي يتبدى من خلالها الواقع، في الحضارة.

والآن سنحاول العثور ثانية على إمكانية تطوّر غير قمعي للغرائز انطلاقاً من تطوّرهما التاريخي، فإن تلك الطريقة في عرض المشكلة تتضمن نقداً لمبدأ الواقع الراهن باسم مبدأ اللذة، وإعادة تقييم للعلاقة المتناقضة القائمة حتى الآن ما بين بعديّ الوجود الإنساني⁽³¹⁾، ففي كتابيهما (نقيض أوديب) يشرح الكاتبان دولوز Deleuze وغوتاري (Guattari) كيف تتحدد وتشكل الدوافع الغرائزية بالارتباط مع أنظمة اجتماعية معينة. فاعتبرا هذه الرغبات مولدات ديناميكية ذات إمكانية دائمة في توليد رؤى وأفكار جديدة، أي إنها مولدات طاقة أولية يمكن الاستفادة منها في إنتاج مفاهيم وأنظمة فكرية غير مألوفة من قبل. لذلك يعتقدان بأن هدف السلطات المعلن أو غير المعلن كان (ولا يزال) قمع هذه الطاقات لأسباب وحجج مختلفة، وذلك من أجل ديمومة سلطتها وقمع أية أفكار راديكالية يمكن أن تلحق ضرراً بها. فقد استهدف تحليلهما «الانفصامي» إلغاء كل الحواجز والعوائق التي تحدّ من تدفق هذه الطاقات والدوافع الغرائزية اللاواعية، والسماح لها، كمحصلة، بالدخول إلى الوعي (أي اللغة) كي تصبح قوة قادرة على التشكيك في الوضع الراهن بما هو عليه من جمود ومحافظة ومن ثم تغييره. بكلمات أخرى، فإن هذه الطاقات الغرائزية يمكن اعتبارها مصدراً لا ينضب للتغيير الثوري، وإن كتبها يهدف بالأساس إلى إسكات الأصوات الداعية للتغيير بحجة مخالفة الدين أو الأخلاق أو الأيديولوجية. كما يقترح ماركيز: «إنه ينبغي أن نفحص بعناية الإمكانية التاريخية لتحقيق الكبح المتقدّم للعقبات الموضوعية أمام التطوّر الغريزي وربما أمام الضرورة التاريخية لهذا الكبح»⁽³²⁾.

أخيراً نقول إن أثر فرويد والتحليل النفسي، هو أثر متشعب ومعقد، يصعب حصره في موضوعات محددة، ويمكن في هذا المجال الضيق أن نرصد أهم العناصر، وخاصة اكتشافهم للأبعاد الكبيرة التي يكتسيها الصراع بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع داخل الحضارة/المجتمع، بحيث إن الصراع على الوجود يتحمّس التحويل القمعي للغرائز⁽³³⁾، كما يعد اكتشافهم لتاريخية البنية الغريزية، إنفاذاً كبيراً

للفرويدية والتحليل النفسي من النزعة البيولوجية التي كانت تشوب كتابات فرويد، إذ يخبرنا ماركيز: "أنه ليس ثمة بنية غريزية خارج البنية التاريخية"⁽³⁴⁾.

الهوامش:

- (1) جاك لكان، اللغة، الخيالي والرمزي (تر مصطفى المسناوي) منشورات الاختلاف، الجزائر، 2008، ص 152
- (2) Cl. L. Strauss, les structures élémentaires de la parenté, P. U. F 1949, p 28-29
- (3) ماكس هوركايمر، تيودور أدورنو، جدل التنوير، تر جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت 2006. ص 30
- (4) جاك ديريدا - إليزابيث رودينسكو/ ماذا عن غد؟ تر سلمان حرفوش: ض دار كتعان، دمشق، 2008
- (5) هيرت ماركيز، الحب والحضارة (تر: مطاع الصفدي) دار الآداب، بيروت 2007، ص 14
- (6) هيرت ماركيز، الحب والحضارة (تر: مطاع الصفدي) دار الآداب، بيروت 2007، ص 152
- (7) Lacan, Ecrits, 121
- (8) جاك ديريدا - إليزابيث رودينسكو/ ماذا عن غد؟ تر: سلمان حرفوش: ض دار كتعان، دمشق، 2008
- (9) هيرت ماركيز، الحب والحضارة (تر: مطاع الصفدي) دار الآداب، بيروت 2007، ص 45
- (10) هيرت ماركيز، المصدر نفسه، ص 23
- (11) هيرت ماركيز، الحب والحضارة (تر: مطاع الصفدي) دار الآداب، بيروت 2007، ص 23
- (12) هيرت ماركيز، المصدر نفسه، ص 13
- (13) هيرت ماركيز، المصدر نفسه، ص 44
- (14) هيرت ماركيز، المصدر نفسه، ص 19
- (15) Winnicott, D. (1971). Playing and Reality. London: Tavistock, P 76
- (16) هيرت ماركيز، الحب والحضارة، ص 68
- (17) ماكس هوركايمر، تيودور أدورنو، جدل التنوير، تر جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت 2006. ص 16
- (18) هيرت ماركيز، الحب والحضارة (تر: مطاع الصفدي) دار الآداب، بيروت 2007، ص 18

- (19) هربرت ماركيز، المصدر نفسه، ص 45
- (20) هربرت ماركيز، الحب والحضارة (تر: مطاع الصفدي) دار الآداب، بيروت 2007، ص 8
- (22) *Economic and Philosophic Manuscripts*, London: Watts, Marx, (1964).
- (22) هربرت ماركيز، الحب والحضارة (تر: مطاع الصفدي) دار الآداب، بيروت 2007، ص 50
- (23) هربرت ماركيز، المصدر نفسه، ص 62
- (24) هربرت ماركيز، الحب والحضارة (تر: مطاع الصفدي) دار الآداب، بيروت 2007، ص 72
- (25) Cl. L. Strauss, *les structures élémentaires de la parenté*, P. U. F 1949, p 568
- (26) هربرت ماركيز، المصدر نفسه، ص 88
- (27) هربرت ماركيز، المصدر نفسه، ص 68
- (28) هربرت ماركيز، المصدر نفسه، ص 71
- (29) هربرت ماركيز، الحب والحضارة (تر: مطاع الصفدي) دار الآداب، بيروت 2007، ص 74
- (30) هربرت ماركيز، المصدر نفسه، ص 162
- (31) هربرت ماركيز، المصدر نفسه، ص 148
- (32) هربرت ماركيز، الحب والحضارة (تر: مطاع الصفدي) دار الآداب، بيروت 2007، ص 151
- (33) هربرت ماركيز، الحب والحضارة (تر: مطاع الصفدي) دار الآداب، بيروت 2007، ص 149
- (34) هربرت ماركيز، الحب والحضارة (تر: مطاع الصفدي) دار الآداب، بيروت 2007، ص 149